العنوان:	الاستعارة المكنية : جواب بلاغي عن سؤال عقدي
المصدر:	حوليات كلية اللغة العربية
المؤلف الرئيسي:	لحويذق، عبدالعزيز
المجلد/العدد:	ع27
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2010
الناشر:	كلية اللغة العربية
الصفحات:	213 - 246
رقم MD:	570505
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	البلاغة العربية ، الاستعارة المكنية
رابط:	https://search.mandumah.com/Record/570505

الاستعارة المكنية
جواب بلاغي عن سؤال عقدي

ذ: عبد العزيز لحويدق
باحث من المغرب

لقد ارتفعت عقيرة بعض مجددي البلاغة العربية في القرن العشرين داعية إلى قراءة البيان العربي قراءة ثانية متجاوزة الإطار المرجعي الديني المتحكم في آلية توليد المفاهيم وتحديدها، ومتجاهلة – بوعي أو بدونه – إن الانتاج الفكري العربي الإسلامي في عهوده الزاهية له علاقة وطيدة بالدين وما ارتبط به من قضايا وإشكالات، كانت تتم الإجابة عنها انطلاقا من الحقل المعرفي الذي طرحت فيه، فتصطبغ وتتلبس بمفاهيمه ومصطلحاته، إلا أن تعدد المجالات المعرفية واختلافها لا ينفي انتظامها في نسق نظري عام يوحدها. ولذلك أضحى من نافلة القول: التنصيص على أن الجهاز المفهومي للنقد والبلاغة العربيين قد نشأ وترعرع في ضوء العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير.

وبهذا الذي سلف أصبح من المسلم به قراءة التراث البلاغي القديم قراءة تشخص النسق النظري العام الذي يتحكم في أنماط المعرفة المتحققة في مختلف مجالات علوم اللغة العربية، ذلك أن القراءة الإقليمية المنغلقة على ذاتها والملتزمة بحدودها الضيقة تعجز عن اكتشاف بنية معرفية ذات أساس ابستمولوجي واحد، تتجلى في إنتاجات علمية متباينة ومتنوعة ومتكاملة.

وعلى هذا الأساس، فان قراءة النقد والبلاغة العربيين لا تستقيم إلا إذا تحققت في ضوء علوم التراث من لغة وكلام وفقه وتفسير وصرف. وكل قراءة تنكبت عن هذا المنحى، وزاغت عن هذه السبيل لن تتمكن من فهم الأبعاد العقدية التي رافقت نشأة البلاغة العربية، والاستعارة بصفة خاصة التي استخدمت كإجراء بلاغي لتجاوز بعض المنزلقات العقدية التي واجهت الفكر العربي الإسلامي أثناء تفسيره لبعض الآيات القرآنية الكريمة. وإطلالة سريعة على مقدمات كتب البلاغة والتفسير تجعلنا نقف على الدافع الديني في نشأة البلاغة وتعلمها. فأبو هلال العسكري (ت 395هـ) يرى "أن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ –بعد المعرفة بالله جل ثناؤه– علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي به يعرف به إعجاز كتاب الله تعالى".[1]

[1]- أبو هلال السكري، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، 1986م ص 2،1.

أما الزمخشري فقد جعل من علمي المعاني والبيان "علمين مختصين بالقرآن" [2] وهو ما يؤكد ارتباط مباحث البلاغة بفهم النص القرآني وإدراك مجازاته ومعانيه وتأويل مشكله وتبين مزيته، ودلائل إعجازه وأسرار بلاغته. وقد أدى الارتباط إلى جعل المباحث البلاغية مصطبغة بصبغة عقائدية بارزة تقتضي من الدارس استحضارها أثناء مباشرته للبلاغة العربية إن هو أراد استيعاب مرتكزات التفكير البياني العربي الإسلامي.

وبناء عليه، نرى أن فهم الاستعارة المكنية في النقد والبلاغة العربيين لا يمكن أن يتم انطلاقا من مرجعيات غريبة عن النسق العقدي الحاضن لمجمل الأنشطة الفكرية العربية الإسلامية، وإنما ينبغي أن يتم في ضوء الأسئلة العقدية والكلامية السائدة حينئذ، والتي سلكت في النظر إلى الاستعارة المكنية مسلكين اثنين هما:

1. مسلك الوصل بسنن العرب في التعبير:

يسعى هذا المسلك إلى إثبات أن جنس الاستعارات المكنية الواردة في القرآن، والتي أثارت إشكالا في الفهم بالنسبة إلى فئة خاصة من المتلقين هي من جنس الاستعارات الواردة في استعارة العرب ومخاطبتهم. ومن ثم فان من لم يمتلك معرفة بكلام العرب شعره ونثره لن يفهم لغة القرآن ومجازاتها. ولذلك

[2]- الزمخشري جار الله، الكشاف، ط1، بيروت، دار الفكر، 1977 م ص61/1.

كان الاستشهاد بالشعر في هذه المرحلة ذا وظيفة استدلالية تؤكد أن استعارات القرآن لا تخرج عن سمت العرب في التعبير، فهي ضرب من التوسع في اللغة، الذي يعد آلية ابداعية من جهة المرسل، واستراتيجية تأويلية يلجأ إليها المتلقي لنفي المنافرة الدلالية عن الكلام، وإعادته إلى النسق التداولي العربي الأصيل.

فحرف النداء (يا)، على سبيل المثال لا الحصر، موضوع في الأصل لمناداة العقلاء إذ هو "كلام لك به تعطف المكلم عليك"[3] و"أنه يريد من المخاطب أمرا لم يستقر عند السائل إلا انه قد يستعمل للدلالة على معان ثانوية يستدعيها السياق والمقام التواصلي. يقول سيبويه "وقالوا – أي العرب – يا للعجب، ويا للماء، لما رأوا عجبا أو رأوا ماء كثيرا، كأنه يقول: تعال يا عجب، أو [تعال يا ماء] فإنه من ايامك وزمانك. ومثل ذلك قولهم: يا للدواهي، أي تعالين، فإنه لا يستنكر لكن، لأنه من إبانكن وأحيانكن. وكل هذا في معنى التعجب والاستغاثة، و إلا لم يجز".[4]

فاستعمال حرف النداء (يا) في هذه التراكيب يخرج بالكلام عن مقتضى الظاهر، ويخرق قاعدة النداء الرئيسة، وهي نداء العقلاء. والعجب والماء والدواهي كلها أمور اعتبارية

---

[3]- سيبويه: الكتاب، ، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1983م، 208/2

[4] - سيبويه: الكتاب، ، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1983م، 218/217/2.

لا تعقل ولا تعي، إلا أن سياقي التعجب والاستغاثة أجازا العدول عن الأصل بتنزيل غير العاقل منزلة العاقل، حيث شبه العجب والماء والدواهي بالإنسان، ثم حذف المشبه به واثبت لازمه – وهو النداء هنا– ليكون قرينة دالة على المعنى المراد.

وهذا ما تنبه إليه سيبويه وأستاذه الخليل في بعض الآيات القرآنية، حيث نزل غير العاقل منزلة العاقل، يقول "وأما (كل في فلك يسبحون)[5] و(رأيتهم لي ساجدين)[6] و(يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم)[7]، فزعم – أي الخليل– انه بمنزلة ما يعقل ويسمع لما ذكرهم بالسجود وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه كما تحدث عن الأناسي فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع، وتفهم الكلام وتعبد بمنزلة الآدميين".[8]

والملاحظ أن سيبويه "وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفاته في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به حتى انه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني"[9] ومعنى

[5] - الأنبياء: 33
[6] - يوسف: 4
[7] - النمل: 18
[8] - الكتاب: 2/ 47-48
[9] - الشاطبي: الموافقات: تحقيق عبدالله دراز (د. ط. ت) بيروت، دار المعرفة، 16/4

هذا أن النحو عند سيبويه كان يقصد به "السبيل الذي سلكته العرب في التعبير عن أغراضها ومقاصدها"[10].

وبهذا يتبين أن النحو لم ينفصل عن البلاغة إلا في القرون المتأخرة، بحيث أصبح "موضوع النحو هو الألفاظ والعاني، والنحوي يسأل عن أحوالها في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية {...} وتلك دلالة عامة"[11] أما صاحب علم البيان فينظر "في فضيلة تلك الدلالة، وهي دلالة خاصة، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة من الحسن، وذلك أمر وراء النحو والإعراب".[12]

إن سيبويه وهو يتناول أمثلة الاستعارة المكنية ضمن مفهوم التوسع، ينطلق من منظور تداولي صرف يعتبر المجاز جزءا من القدرات اللغوية للمتكلم والمتلقي، التي تتحدد تبعا للمقام ومقتضى الحال ومقاصد المرسل والمرسل إليه والشروط التداولية المحيطة بالخطاب والمتحكمة في آليات إنتاجه وتأويله.

وهذا المنظور الوظيفي التداولي للمجاز هو الذي انطلق منه أبو عبيدة في كتابه "مجاز القرآن" (ت 210). فحينما سأله

---

[10] - المراغي (أحمد مصطفى) : تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، القاهرة، د ط، مكتبة مصطفى الحلبي، 1950م ص44

[11] - ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه، احمد الحوفي وبدوي طبانة (د – ط – ت) القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 37/1

[12] - نفسه

بعض الكتاب في مجلس الفضل بن الربيع عن قوله تعالى (طلعها كأنها رؤوس الشياطين)[13] وما فيه من تشبيه غريب قائم على حمل معلوم على مجهول، رد عليه أبو عبيدة بان الله كلم العرب على قدر كلامهم، وذكر بيت امرئ القيس (من الطويل):

أيقتلني ولمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

ومن ثم عزم على أن يضع كتابا في القرآن "لمثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه"[14] وهو في كل ذلك يسعى إلى دحض النية الآثمة التي ينطوي عليها سؤال السائل وهي أن القرآن لم ينزل وفقا لمذاهب العرب في التعبير. ويبدو أن صاحب هذه الدعوى ينتمي إلى طبقة الكتاب المحدثين ممن "تعلموا اللغة دراسة، ولم يلقنوها عن ألسنة أصحابها، وكل متعلم على هذه الطريقة المدرسية يهمه أن تجري الأمور على القواعد المدروسة حتى إذا رأى خرقا ظاهريا، أو شاذا من القاعدة تساءل".[15]

وقد فطن أبو عبيدة للملابسات الحافة بالسؤال وصاحبه، فكرس جهده لاستنباط مختلف المجازات القرآنية التي يمكن أن

---

[13]- الصافات: 65

[14] - معجم الأدباء: 19 / 158 ، 159

أبو عبيدة (معمر بن المثنى التيمي): مجاز القرآن: عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1954م، 16/1.

[15] - محمد زغلول سلام، أثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ط3، القاهرة، دار المعارف، دت ص 43.

تطرح إشكالا في الفهم بالنسبة إلى طبقة المستعربين، وربط الجسور بينها وبين كلام العرب شعره ونثره تأكيدا لمنطوق الآية الكريمة: إنا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)[16].

إن كتاب "مجاز القرآن" لا يتوجه إلى المتلقي العربي الأصيل الذي يتمتع بالقدرة على التعبير المجازي والتصرف في الكلام حسب المقاصد والغايات إنتاجا وتأويلا، وإنما يتوجه إلى متلق تاريخي محدد يجهل مذاهب العرب في القرآن، ولم يعد يفقه أن التصوير في القرآن الكريم من جنس التصوير في الشعر الجاهلي. ويفهم ذلك من قوله: "فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص".[17]

ولهذا انتدب نفسه للدفاع عن أطروحة رئيسة، يقوم عليها كتاب "مجاز القرآن" في جوهره، وهي أن لغة القرآن نزلت وفقا لمذاهب العرب في التعبير، وأنها تحتوي على مختلف الأساليب الموجودة في الكلام العربي. ومن بين هذه الأساليب الاستعارة المكنية في قوله تعالى: (رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين)[18] الذي هو "من مجاز ما جاء من لفظ خبر

---

[16] - يوسف: 2

[17] - أبو عبيدة (معمر بن المثنى التيمي): مجاز القرآن: عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1954م، 8/1.

[18]- يوسف: 4

الحيوان والموات عن لفظ خبر الناس"[19] وقوله عز وجل: (قالتا طائعين)[20] الذي هو "من مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموت عن لفظ خبر الناس"[21] وقوله تعالى: (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده)[22] وهذا "من الحيوان الذي خرج مخرج الآدميين"[23]

والملاحظ أن أبا عبيدة لم يستعمل مصطلح الاستعارة المكنية الذي هو اصطلاح ظهر عند البلاغيين المتأخرين، وبخاصة عند فخر الدين الرازي في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" وإنما استخدم مفهوم المجاز بمعناه العام الذي ليس قسيما للحقيقة، وإنما يدل على "المعبر" إلى الفنون الأسلوبية في القرآن، أو بعبارة أخرى الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته اعتمادا على تجوزات تركيبية ودلالية وتداولية وخطية. ومن هنا نفهم قول ابن تيمية الآتي: "إن أول من عرف انه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم للحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية".[24]

---

19 - مجاز القرآن: 10/1
20 - فصلت: 10
21 - مجاز القرآن: 10/1
22 - النمل: 18
23 - نفسه
24 - ابن تيمية: الإيمان ط 3 بيروت، المكتب الإسلامي، 1401هـ: ص 84

في ضوء هذا الفهم العام للمجاز، ووفق رؤية لغوية تعتمد كليا على أصحاب اللغة الأعراب تطرق أبو عبيدة لأمثلة الاستعارة المكنية قصد الاستدلال على أن القرآن نزل "بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول".[25]

ولهذا كان همه الأساس شرح معنى الآية وتوضيحه، والإشارة إلى طريق المجاز من وجهة لغوية محضة تروم وصف مختلف الأساليب القرآنية واستقصاءها والبحث لها عما يماثلها في لغة العرب نثرها وشعرها، "فكان لا هم له الا ربط حبل الأسباب بين النص القرآني وسبل العرب في التعبير بصرف النظر عما قد يعلق بتلك الأساليب من مقاصد فنية".[26]

ولذلك نراه يتبع منهجا خاصا لا يحيد عنه في مجمل كتابه، وهو شرح آية بآية إن وجدت، والبحث لها عن حديث في المعنى نفسه، والاستشهاد لها بكلام العرب نثره وشعره، وهو في ذلك يسعى لتأكيد "صلة أسلوب القرآن وفنون التعبير فيه بأساليب العرب وفنونهم، فيذكر دائما في ختام كلام أن "العرب تفعل هذا".[27]

---

[25] - مجاز القرآن: 17/1

[26] - حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، ط 2، منشورات الجامعة التونسية، 1994 م ص 95.

[27] - محمد زغلول سلام: أثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري ط3 القاهرة، دار المعارف، د، ت ص 42.

وهذا المسلك في تفسير القرآن سبقه إليه ابن عباس ترجمان القرآن الذي أثر عنه قوله: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فان الشعر ديوان العرب".[28] وقوله أيضا: "قال ابن عباس : الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه".[29]

وباختصار يمكن القول بان مسلك الوصل الذي مثلنا له بأبي عبيدة على سبيل الإيجاز والاختصار كان يعتمد في مقاربته للاستعارة المكنية على التفسير اللغوي لألفاظ القرآن واثبات جريانها على أساليب العربية دون الوقوف عند صفتها الفنية والبلاغية، وذلك مصداقا لقوله تعالى: (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا)[30] وقوله عز وجل: قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون)[31] وقوله تعالى: (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون)[32] وقوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها

---

[28] - السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 3، القاهرة مكتبة دار التراث 1985 م ص 55/2.

[29] - نفسه

[30] - طه: 110

[31]- الزمر: 27

[32] - فصلت: 2

وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير)[33] وقوله تعالى: (إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون).[34]

وقد امتدت دعوى الوصل إلى النقاد من أمثال ثعلب (ت 291هـ)، وابن المعتز (ت 296هـ) إذ انصبت تعريفاتهم للاستعارة وشواهدهم وتعليقاتهم على نوع الاستعارة المكنية بصفة خاصة. ولعل ذلك يؤول إلى رغبتهم في تشكيل مدونة شعرية مصدرها الشعر العربي القديم، لتكون سندا أو دعما لعلماء القرآن في تأويلهم لمشكل القرآن ومتشابهه مجازاته ومعانيه، وذلك حتى يبقى كلام العرب هو الأساس في تقدير صحة المجاز أو خطئه، والمرجع الأول في سياسة معانيه والسعي في إدراك دلالته فيتم الإقرار بأن كل ضروب المجاز التي أتى بها القرآن هي من قبيل ما تكلمت به العرب، إذ لا معنى أن يكون القرآن نازلا بلغة العرب وهو يتضمن إنحاء في إخراج العبارة لم تجر في كلامهم، لأن ذلك يتناقض مع صريح التنزيل من جهة، ومع مبدإ الفهم من جهة ثانية. ومن ثم، كان ما يتضمنه القرآن من مجازات من جنس المجازات الواردة بكثرة في الشعر العربي القديم. ولهذا فان كل سوء فهم للاستعارات القرآنية القائمة على التشبيه والتشخيص يعود بالأساس إلى الجهل بمذاهب العرب وافتتانهم بالأساليب.

---

33 - الشورى: 5

34 - الزخرف: 2

وبهذا يمكن القول: "إن التأليف في "معاني القرآن" ومجازاته ومشكله كان يوازيه التأليف في معاني الشعر بشكل مندمج أو منفصل. وذلك من اجل غاية واحدة: هي خدمة النص القرآني وتفسير معانيه وتأويل مشكله انطلاقا من ربط الجسور بين لغته وسمت العرب في التعبير في مرحلة تاريخية امتزج فيها العربي بغير العربي، فتفشى اللحن، وفسدت الألسنة وكثرت الملل والنحل.

فالاستعارة المكنية بوصفها مجازا خصيصة من خصائص اللغة العربية الجوهرية، وجزء لا يتجزأ من البنيات الذهنية والكفايات اللغوية للإنسان العربي الأصيل، والتي تتجلى بشكل بارز في شعرهم ونثرهم. ولذلك يرى الجاحظ (ت 255هـ) أن من لم يدرك مسالك العرب في التعبير وطرائقهم في الخروج عن معهود الكلام ومقتضى الظاهر، وحمل اللغة على مركب الحقيقة فقط لن يفهم العرب قليلا ولا كثيرا"[35]، لأن المجاز هو "مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت"[36]، فضلا عن أن صاحب الدين بحاجة ماسة إلى معرفة ضروبه المختلفة لإدراك مقاصد التنزيل الذي نزل بلسان عربي مبين. فالمجاز في تصور الجاحظ تتحكم في إنتاجه وتأويله شروط ثقافية واجتماعية وتداولية لا ينبغي إغفالها إبداعا وقراءة. وإنما يقتضي الأمر الوعي بها

35 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجبل، 1988م ص 426/5.

36 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجبل، 1988م ص 426/5.

واستحضارها حتى لا يقع في الزلل في الرأي والخطأ في الحكم، ولتحقيق ذلك لابد من التقيد بطريقة السلف"[37] ونهج مسالكهم في التعبير "فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك"[38].

وبهذا يظهر أن المجاز في البلاغة العربية شديد الصلة بمسائل الاعتقاد التي يقتضي التعامل معها تمثل أساليب العرب في التعبير ومن ثم، فكل فهم لا ينسجم مع الجانب العقدي يعني أن صاحبه لم يحمل المجاز المحمل الذي يقتضيه من كلام العرب: أي أن المعرفة بكلام العرب وطرائق اشتغاله حقيقة ومجازا تعد أمرا واجبا بالنسبة إلى ألفاظ الكتاب والسنة، فإذا أقدم على ذلك جاهل بأنحاء العرب في إخراج القول وبناء الدلالة هلك وأهلك غيره، لأن جوهر القضية عقدي فالمؤول إذا أخطأ وقع في الإثم، وسوء العاقبة وجر غيره إليها.

وقد أسفر هذا الأمر عن قاعدة أساس هي ضرورة اتباع السمت العربي في إخراج العبارة، وعدم الخروج عن سنن الجماعة سواء في الاستعمال الحقيقي للغة أو المجاز. فالمتكلم –

---

[37] - الحيوان: 212/1

[38]- الحيوان: 153/1 - 154

حسب الجاحظ- لا يجوز له أن يخترع مجازا لم تتعوده العرب، بل ليس من حقه أن يقيس على المجازات التي أحدثوها وتكلموا بها، لأن المجاز لا يقاس عليه، وإنما ينبغي أن "نقدم على ما أقدموا، ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا".[39]

فالمسألة لها جذور كلامية أعمق من تجلياتها البلاغية، فالجاحظ يخشى أن يتناقض مع مبدإ تنزيه الذات الإلهية المتمثل لدى المعتزلة في مبدإ التوحيد والعدل، ذلك أن القياس على المجاز يؤدي إلى تعميق الدلالات التي حاولوا إبعادها وتأويلها وتجريدها من كل ما من شأنه أن يوقع الإيهام. ومن ثم منعوا القياس على المجاز حتى خارج مجال العقيدة أي في مجال الإبداع الشعري. ذلك أن استخدام اللفظ بطريقة مجازية مخالفة لما درج العرب على استعماله في كلامهم سيوهم بأن اللفظ مستعمل في الحقية مما يؤدي إلى اللبس.

يقول الجبائيان: {...} متى استعمله في غير ما استعملوه فيه أوهم أن المتكلم يريد به الحقيقة لأنه لا تعارف بنقله عنه، وذلك يؤدي إلى كونه مخطئا أو متهما نفسه"[40].

[39] - الحيوان: 212/1.

[40] - عبد الجبار القاضي الاسدابدي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للنشر، 1988م ص 189/5.

ومعنى هذا أن علاقة الدال بالمدلول في الاستعمال الحقيقي تستند إلى مواضعة ناتجة عن اتفاق أفراد العشيرة اللغوية الواحدة، ولذلك لا يحصل الاختلاف حول دلالة اللفظ أثناء استخدامه الحقيقي. فالفعل "ذهب" يدل على الذهاب وعلى كل الأفعال التي تشترك معه في نفس الحقل الدلالي كالمشي والسعي، والإقبال والهرولة. ومن ثم يسوغ لنا استبدال بعضها ببعض والقياس عليها كأن نقول: بدل ذهب إليه مسرعا، سعى إليه مهرولا. أما المجاز فلا يجوز القياس عليه "لأنه في حكم ما نقص منه أو زيد فيه"[41] فإن قيس عليه يصبح في منزلة الحقيقة، ويبطل بعده المجازي، وتترتب عليه انزلاقات عقدية توهمك بالتجسيم والتشبيه. يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة. لأنه إذا روعي معناه وجعل تابعا له، وأجري حيث يجري معناه، حل محل الحقيقة. وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة، وذلك بمنزلة تأخر حقيقة عن حقيقة، وهذا يخرجه من كونه مجازا".[42]

[41] - عبد الجبار القاضي الاسدابدي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للنشر، 1988م ص 187/5.

[42] - عبد الجبار القاضي الاسدابدي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للنشر، 1988م ص 188/5.

ويتضح المقصود بهذا أكثر إذا انطلقنا من المجاز في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى)[43] وراعينا معنى "استوى" وقسنا عليه، فإننا سنقع في التجسيم والتشبيه باعتبار أن القياس سيشمل أفعالا من قبيل القعود والجلوس، وهو أمر لا يجوز في حقه تعالى. وهكذا يكون منع القياس على المجاز تنزيها للذات الإلهية، وتحققا لمبدإ التوحيد الاعتزالي. فإذا كان قياس الحقيقة على الحقيقة أمرا مشروعا في نظرهم، لأنه لايخرج عن دائرة المواضعة، فإن القياس على المجاز لا يجوز، لأنه ليس حقيقة. أما إذا حصل العكس، فإن ذلك سيؤدي إلى الغموض والتباس المعنى. ويرى هاشم الجبائي أن قولهم "إن المجاز لا يقاس عليه"[44] يعني أن استعمال المجاز مرتبط بسنن العرب في التعبير، فإذا اعتادوا الخروج باللفظ من الحقيقة إلى المجاز في سياقات محددة، فإن ذلك لا يمكن القياس عليه، لأنه سيفضي إلى تداخل الحدود واضطراب الدلالة. ومن ثم جاز قوله تعالى: (واسأل القرية)[45] وهو يريد أهلها، ولم يجز قول القائل: "سل الحمار" وهو يريد صاحبه"[46] "لأن الاستعارة تقع في ألفاظ قد تعارفوا المقصود إليها به فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ لم يكن لأحد

---

[43] - طه: 4

[44] - عبد الجبار القاضي الاسدابدي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للنشر، 1988م ص 188/5.

[45] - يوسف: 82

[46] - المغني: 188/5

أن يحذف، لأن المخاطب لا يعرف مراده"[47]. أما إذا كان المعدول إليه في القياس قريبا من قوله (سل القرية) كقولنا "سل البيت" والمراد أهله "فإنهم لم يمنعوا منه في معظمهم باعتبار أن المعنى فيه لا يلتبس"[48].

من الجلي، إذن، إن الخوف من الوقوع في الغموض واللبس من جهة، وتجنب السقوط في آفة التجسيم والتشبيه من جهة أخرى، هما اللذان دفعا البلاغيين والنقاد إلى منع القياس على المجاز في الأصل، على أن لايخرج المتكلم عن طريقة العرب الأوائل في التعامل مع المجاز، وأن يترسم خطاهم، وينتهي إلى حيث انتهوا.

2- مسلك التأويل:

لقد نهج علماء الإسلام مسلك التأويل للذب عن العقيدة والدفاع عن مذهب أهل السنة في زمن كثرت فيه الملل والنحل، وتفشت فيه الفرقة بين الناس في مسائل الدين، وصاروا شيعا يتنابذون بالألقاب، ويتسابقون بالكفر. وقد كان التأويل لدى ابن قتيبة –ت 279هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) أداة إجرائية تمكنهم من ابرز مقاصد العبارة القرآنية التي هي أسمى من أن تكون تلبسيا وتعمية، وإنما هي في مرتبة عالية من البيان تحمل الناس على التأمل والتدرب واستنباط الآليات التي تيسر لهم

[47] - نفسه:188/5 - 189

[48] - نفسه: 189/5

إدراك المعاني. فالقرآن الكريم ليس خطابا ملبسا وإنما هو خطاب مبين ذلك أن الخطاب الملبس يعتمد التعمية وإغماض القول بنحو من الإنحاء لا يتيسر معه إدراك دلالته، في حين أن الخطاب المبين، وإن بدا على مستوى الظاهر خفيا، فإنه يقدم مؤشرات نصية وتداولية تساعد على تجاوز الإشكال وإدراك الدلالة.

ولا يتحرج علماء الإسلام من استخدام مصطلح التأويل في تعاملهم مع القرآن ومجازاته ومعانيه، فقد ورد في القرآن سبع عشرة مرة في دلالات ليست بعيدة عن دلالته الاصطلاحية. فالتأويل أسلوب في القراءة، وطريقة في الإدراك يتسع معها مجال الفهم، وينكشف المعنى ويستقيم على النحو الذي يتخلص معه المعتقد من كل ما يمكن أن ينال من اتساقه وانسجامه. ولهذا كان التأويل من المفاهيم الرئيسة في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك لما له من أثر فعال في رسم طرائق إنتاج المعنى وتوليده من النص القرآني وفق إستراتيجية عقلانية تمكن من إدراك أسرار بلاغته ودلائل إعجازه التي بها تجاوز باقي النصوص البشرية، دون أن يحيد عن سمت العرب في التعبير. ولهذا كانت الحاجة إلى التأويل حينئذ ضرورية، لأن فهم مشكل القرآن لن يتأتى إلا بركوب مركب التأويل الذي هو في الأصل اللغوي من الأول وهو الرجوع من "آل الشيء، يؤول أولا ومآلا رجع"[49]. وهذا المعنى اللغوي لا يختلف عن المعنى الاصطلاحي الذي يعني تقديم مآل الكلام ومستقره الذي يؤول إليه. وبهذا كان

[49] - ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، د ط، بيروت دار صادر د ت ، مادة: أول

التأويل هو الكشف عن الدلالات التي تحتملها الآية وترجيح إحداها اقتداء واهتداء برأي الأئمة من العلماء، يقول السيوطي: "التأويل أصله من الأول وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني".[50] وبهذا يصبح التأويل مرادفا للتفسير والمعنى في هذه المرحلة، فقد جاء "لسان العرب" قوله: سئل أبو العباس احمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد".[51]

نستخلص من كل ما سبق أن التأويل هو "جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه"[52] ومن ثم فهو إستراتيجية قرائية تتغيا تعهد العبارة المشكلة وإصلاحها وإزالة ما يعتريها من غموض وإشكال حتى تصبح واضحة مفهومة. ولهذا قيل التأويل من "آل مآله يؤوله ايالة إذا أصلحه وساسه"[53]، إذ أن قراءة النص بحثا عن معانيه ودلالته تفرض على القارئ نهج سياسة تمكنه من تجاوز البنى السطحية للعبارة المشكلة، والكشف عن بنيتها العميقة على نحو ينسجم مع عالم النص وممكناته الدلالية، التي يتسع لها ولاتتعارض مع مبادئ العقيدة الراسخة.

---

[50]- السيوطي جلال الدين: والإتقان في علوم القرآن، شرحه ونشره السيد احمد صقر، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية: 1981م: 167/4

[51]- لسان العرب: مادة أول

[52] - لسان العرب: مادة أول

[53]- لسان العرب: مادة أول

فالتأويل "من الإيالة"، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه"[54].

ومن هنا برزت "ضرورة تزامن وصف الأشكال الأصلية والأشكال المعدولة والبحث في كل مرة عن المصطلح الملائم لنوع العدول أو الخروج، وتعليقه بمعنى من المعاني قطعا لدابر العبث اللغوي بخاصة وان الأمر يتعلق بالنص القرآني. فالتأويل من هذا المنظور استخراج مجهول من معلوم يستوجب الانطلاق من مقدمات تصون التأويل عن الزلل، وتقنع بسلامة النتيجة واستقامة الاستنتاج".[55]

هكذا يتبين أن التأويل عند علماء المسلمين، هو سياسة الكلام انطلاقا من قواعد محددة تمكن من الانتقال من الغامض الخفي إلى الواضح الجلي، وذلك استنادا إلى سنن العرب في إخراج القول بغية إيضاح ما جاء في النص مشكلا . فالقرآن "نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن"[56].

والتأويل بهذا المعنى، يعد رديفا للفهم، فالإنسان يؤول ليفهم ما أشكل عليه من النص القرآني، وذلك اعتمادا على

54- الإتقان: 167/4

55- حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، ص 329

56 - تأويل مشكل القرآن: 86

المعرفة بأساليب العرب في التعبير التي يتأسس عليها الخطاب القرآني المعجز.

وقد سلك البلاغيون هذا المسلك باعتباره أساسا منهجيا يمكنهم من حمل الكلام على وجه تقتضيه مبادئ العقيدة، ولايخرج عما اعتادت عليه العرب في كلامها. ومن بين الأساليب التي استدعت اللجوء إلى مبدا التأويل الاستعارة المكنية التي هي مجال عنايتنا في هذا المقال.

2.1- الاستعارة المكنية والتأويل:

لقد تجلى أثر العقيدة في البلاغة العربية في تخلي عبد القاهر الجرجاني عن مفهوم النقل بوصفه إجراء تأويليا لكيفية اشتغال التجوز الدلالي في الاستعارة المكنية، واستبدل به مفهوم الادعاء يقول: "ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء"[57].

فإذا كان مفهوم النقل يوقع في الاستحالة والتناقض في الاستعارة التصريحية: "رأيت أسدا في ساحة الوغى". إذ لا يعقل نقل لفظ "الأسد" من "معناه الأصلي مع إرادة معناه في الوقت نفسه[58]، فإنه يعجز عن تفسير إوالية اشتغال الاستعارة المكنية، لأن المستعار له لا يملك شيئا موجودا على مستوى الحس أو

[57]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط2، القاهرة مكتبة الخانجي: 435.

[58]- دلائل الإعجاز: 435

العقل، يمكنك من الادعاء ان المستعار قد نقل إليه. فهذا النوع من الاستعارة يتولد عن إثبات اسم الشيء للشيء، يقول عبد القاهر: "إن في الاستعارة ما لا يتصور تقدير النقل فيه البتة. وذلك مثل قول لبيد (من الكامل):

وغداة ريح قد كشفت وقرة   إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

لا خلاف في أن "اليد" استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ "اليد" قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك انه ليس المعنى على انه شبه شيئا باليد، فيمكنك أن تزعم انه نقل لفظ "اليد" إليه، وإنما المعنى على انه أراد` أن يثبت للشمال في تصريفها "الغذاة" على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد، استعار لها "اليد" وكما لا يمكنك تقدير "النقل" في لفظ "اليد" كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ. ألا ترى انه محال أن نقول: إنه استعار لفظ "اليد" للشمال؟ وكذلك سبيل نظائره، مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عضوا من أعضاء الإنسان، من أجل إثباتهم له المعنى الذي يكون في ذلك العضو من الإنسان {...} فقد تبين من غير وجه أن "الاستعارة" إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء".[59]

---

[59]- دلائل الإعجاز: 435 - 437

إن استعارة "اليد" للشمال ليست قائمة على التشبيه بحيث يمكن القول: إن اللفظ نقل عن مسماه، إلى غيره لمشابهة بينهما، وإنما هو إخراج للصورة على نمط مثيلتها، ذلك أن الشاعر "أراد أن يثبت للشمال في تصريفها "الغداة" على طبيعتها، شبه الإنسان، قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد".[60] ومعنى هذا أن الشاعر لم ينقل لفظ "اليد" من شيء إلى شيء موجود في المستعار له، نستطيع تعيينه وتحديده. وإنما أثبت لفظ اليد للشمال للاستدلال على أن ما تقوم به شبيه بما تقوم بها اليد لدى الإنسان.

وكذلك يقال في قول الشاعر (من البسيط):

إذا هزه في عظم قرن تهللــت   نواجد أفواه المنايا الضواحك

ذلك أن استعارة "النواجد" لأفواه المنايا لا تقوم على شبه محسوس بين الطرفين يمكننا من الزعم ان للمنايا شيئا شبيها بالنواجد والأفواه. فكل ما في الأمر أنه "لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هز السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك، أراد أن يبالغ في الأمر، فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجده من شدة السرور".

وهكذا يتبين أن الاستعارة هنا هي محض ادعاء يقوم على إثبات عضو من أعضاء الإنسان للشيء اعتمادا على علاقة مشابهة مفترضة ومتخيلة بين صورتين لا بين شيئين، وذلك من

[60]- دلائل الإعجاز: 436

أجل المبالغة في الأمر. يقول عبد القاهر: "فقد تبين من غير وجه أن "الاستعارة" إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء. وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء، علمت أن الذي قالوه من "أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعته له في اللغة، ونقل لها عما وضعت له كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم، لم يكن الاسم مزالا عما وضع له، بل مقرا عليه".[61]

ويبدو أن إدراك الاستعارة بوصفها ادعاء يتجاوز السؤال البلاغي الصرف إلى الانشغال العقدي، والذي يتجلى أكثر في الآيات القرآنية التي تتعلق الاستعارة فيها بذات الحق سبحانه وصفاته، ذلك أن إجراء الاستعارة عليه كما تجري على غيره قد يوقع في التشبيه والتجسيم، وهو ما يتعارض مع أصل التوحيد عند الأشاعرة. ومن ثم حاول عبد القاهر مقاربة الاستعارة المكنية من زاوية لا تفترض أبدا أن هناك شبها بين الذوات يقتضي بالضرورة وجود مستعار له ماثلا في الوجود يمكن الإشارة إليه وتعيينه، وإنما تنطلق من طرق المعقول وما يرتبط به من علاقات مجردة قائمة بين لوازم الاستعارة ومتعلقاتها وما تقتضيه من أحكام.

من الواضح أن هذا الجانب العقدي في المسألة هو الذي قاد عبد القاهر إلى التمييز بين نوعين من الاستعارة المفيدة عرفتا

[61] - دلائل الإعجاز: 437

لدى البلاغيين المتأخرين بالاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية وذلك انطلاقا من حضور المرجع أو غيابه في كلا النوعين وما يقتضيه ذلك من آليات تأويلية تراعي خصوصية المشابهة في كل منهما.

2.2 نوعا الاستعارة المفيدة:

لقد تنبه عبد القاهر ببصيرته النافذة، وفكره الثاقب إلى أن الاستعارة لا تجري على نسق واحد، ولا تتولد عن البنية العميقة نفسها. فهناك نمط من الاستعارات يتمخض عن عملية حذف بسيطة للمشبه وأداة التشبيه ووجه الشبه. كما أن هناك نمطا من الاستعارات لا يخضع لقاعدة الحذف، وإنما يستند على مفهوم الادعاء أو الإسناد، يقول: "الاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه. تريد أن تقول: رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء "فتدع ذلك وتقول: "رأيت أسدا".

وضرب آخر من "الاستعارة"، وهو ما كان من نحو قوله:

إذا أصبحت بيد الشمال زمامها

هذا ضرب، وان كان الناس يضمونه إلى الأول حيث يذكرون الاستعارة، فليس سواء. وذلك أنك في الأول تجعل الشيء ليس به، وفي الثاني للشيء الشيء ليس له.

تفسير هذا: أنك إذا قلت: "رأيت أسدا" فد ادعيت في إنسان انه أسد، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسدا. وإذا قلت: "إذ أصبحت بيد الشمال زمامها"، فقد ادعيت أن للشمال يدا، ومعلوم انه لا يكون للريح يد".[62]

في هذا النص إشارة إلى نوعين من الاستعارة:

الأول: يتسم بوضوح العلاقة بين المستعار منه والمستعار له، وتقوم بنيته على التشبيه التام إذ يكفي للحصول على استعارة من جنسه حذف المشبه والأداة ووجه الشبه. فقولنا: "رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته" يتحول إلى استعارة انطلاقا من عملية حذف بسيطة للعناصر الدالة على التشبيه.

أما الثاني: فيتميز بخفاء العلاقة بين المستعار منه والمستعار له: ذلك أن المستعار له لايملك مسمى ماثلا يمكن الإشارة إليه وتعيينه. فالريح أو الشمال لا يد لها، ولا يمكن تصور شيء فيها يشبه اليد من الناحية الحسية أو العقلية، وإن كان بالإمكان تخيله وتوهمه وتقديره في النفس. وهذا ما يمكن تجسيده في الشكل الرياضي الآتي:

الإنسان = الشمال

اليد ø

[62] - دلائل الإعجاز: 67

وهكذا، نكون في النوع الأول بصدد استعارة تصريحية، في النوع الثاني في حضرة استعارة مكنية، إذ الاستعارة التصريحية يتم نقل الاسم فيها "عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه، وتجعله متناولا له تناول الصفة مثلا للموصوف، وذلك قولك: "رأيت أسدا" وأنت تعني "رأيت رجلا" و"عنت لنا ظبية" وأنت تعني امرأة و"أبديت نورا" وأنت تعني هدى وبيان وحجة..."[63]

إن الاستعارة في كل هذا تقوم على عملية استبدال واضحة، يحل على اثرها المستعار منه محل المستعار له بسهولة، فالعلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة بين الصفة والموصوف. فالاسم ينقل من مكانه إلى مكان غيره ليحل محل شيء موجود حسا أو عقلا، أي أن "الاسم في هذا كله كما تراه متناول شيئا معلوما يمكن أن ينص عليه، فيقال انه عنى بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي فجعل اسما له على سبيل الإعارة والمبالغة في التشبيه".[64]

ولذلك، فان المتلقي لهذا النوع من الاستعارة يدرك علاقة المشابهة دون إشكال أو لبس، إذ إن اللفظ المستعار يحيل على مرجع معين له وجود محدد يمكن الإشارة إليه باعتباره المستعار

63 - أسرار البلاغة: 44

64 - نفسه: 44، 45

له. فإذا قال القائل: "رأيت أسدا" تبين للسامع أن الأمر يتعلق برجل شجاع ماثل في الوجود ومحدد الماهية.

أما الاستعارة المكنية، فيؤخذ فيها "الاسم على الحقيقة، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه"[65].

فالاسم المنقول في هذه الاستعارة لا يشير إلى مرجعية محددة وموجودة يمكن أن يتعلق بها الاسم المستعار كما هو الحال في استعارة الأسد للرجل، إذ من "المعلوم انه ليس هناك مشار إليه يمكن أن تجري اليد عليه، كإجراء "الأسد" و"السيف" على الرجل في قولك "انبرى لي أسد يزئر" و"سللت سيفا على العدو
لا يفل"[66].

هكذا ترى أن اللفظ المستعار في النوع الأول من الاستعارة له مرجع محدد يمكن أن تشير إليه باعتباره المستعار له "لأن معك في هذا كله ذاتا ينص عليها، وترى مكانها في النفس إذا لم تجد ذكرها في اللفظ."[67]

65- أسرار البلاغة: 44، 45
66- نفسه: 45
67- نفسه: 46

بينما في الاستعارة المكنية لا يمكنك أن تحدد مشارا إليه يتعلق به اللفظ المستعار. فأنت أمام قول "لبيد" لا يسعك إلا "أن تخيل إلى نفسك ان "الشمال" في تصريف "الغداة" على حكم طبيعتها كالمدبر المصرف لما زمامه بيده، ومقادته في كفه، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير في النفس، من غير أن يكون هناك شيء يحس، وذات تتحصل".[68]

وقد اعتمد عبد القاهر -أيضا- على مقياس المشابهة للتمييز بين هذين النوعين من الاستعارة، فالتشبيه في الاستعارة التصريحية "يأتيك عفوا"[69] لا تقتسر انتزاعه ولا تتعسف في استنباطه. فقولك "رأيت أسدا" وأنت تعني رجلا شجاعا، لا يحوج المتلقي له على أعمال الفكر والروية وكد الذهن لإدراك وجه الشبه القائم بين الأسد والرجل، فالصلة بينهما في صفة الشجاعة بارزة ومشهورة، ولا تفتقر إلى التأويل، إذ هي أوضح من أن تختفي في كلا الطرفين. بينما المشابهة في نوع الاستعارة المكنية، لا تؤاتيك تلك المؤاتاة ولا تقف عليها ببساطة "وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه سترا، وتعمل تأملا وفكرا، وبعد أن تغير الطريقة وتخرج عن الحذو الأول، كقولك: إذ أصبحت الشمال ولها في قوة تأثيرها في الغداة شبه المالك تصريف الشيء بيده، وإجراءه على موافقته، وجذبه نحو الجهة التي تقتضيها طبيعته، وتنحو إرادته"، فأنت كما ترى تجد الشبه

[68]- أسرار البلاغة:46

[69]- نفسه : 47

المنتزع ههنا إذا رجعت إلى الحقيقة، ووضعت الاسم المستعار في موضعه الأصلي لا يلقاك من المستعار نفسه، بل مما يضاف إليه. ألا ترى انك تريد أن تجعل الشمال كاليد ومشبهة باليد، كما جعلت الرجل كالأسد ومشبها بالأسد، ولكنك أردت أن تجعل "الشمال" ذا شيء، وغرضك أن تثبت له حكم من يكون له ذلك الشيء في فعل أو غيره، لا نفس ذلك الشيء".[70]

من الواضح أن المشابهة في الاستعارة المكنية ليست معطى قائما يمكن التحقق منه حسا أو عقلا، وإنما هي تكوينية يسهم المتلقي في إنتاجها بالتأمل وإعمال الفكر، بل "بالتخيل والوهم والتقدير في النفس"،[71] ذلك أن وجه الشبه لا يوجد في بنية الأشياء التي يستعار منها الاسم، وإنما هو نتاج عملية اسنادية تنبثق عنها المشابهة انطلاقا من رؤية ذاتية تريد أن تثبت أحوالا وأحكاما بين المستعار والمستعار له لا تتوافر على مرجعية موضوعية ماثلة وإنما تتأسس على مرجعية ذاتية ومتخيلة.

إن عبد القاهر، إذن، يعتمد المشابهة أساسا للتمييز بين نوعي الاستعارة المفيدة، إذ أن المشابهة في الاستعارة التصريحية موضوعية، وتكون بين طرفين يشتركان في سمة مشتركة رئيسة ومهيمنة وبارزة هي "الشجاعة" في نحو قولنا: "رأيت أسدا". أما

70- أسرار البلاغة: 47

71- نفسه: 46

المشابهة في الاستعارة المكنية، فبنائية وذاتية ولا تستند إلى سمات مشتركة وجوهرية في بنية الأشياء الدلالية، وإنما يتم تخيلها وبناؤها بواسطة التأمل واستخدام العقل. وقد تنبه طارق النعمان إلى هذا الأمر حيث قال: "إن في ملاحظة عبد القاهر غياب المرجع في النوع الثاني (أي الاستعارة المكنية)، وحضوره في النوع الأول (أي الاستعارة التصريحية) تنبها لافتا إلى غلبة الطابع التكويني للمشابهة في النوع الثاني مقارنة بالنوع الأول".[72]

ويبدو أن مقاربة عبد القاهر للاستعارة المكنية اعتمادا على مسلك من المشابهة مخالف للضرب الأول من الاستعارة تحكمه خلفية عقدية تروم توسيع دائرة التأويل أمام القارئ من الجهة التي تقيه من الوقوع في التشبيه والتجسيم. وقد كان الجرجاني واعيا بما قد تسببه الاستعارة المكنية من مزالق عقدية لمن لم يتفطن إلى أن الأصل الذي تستند إليه يخرج عن الحذو الأول من المشابهة الذي تعرفه الاستعارة التصريحية، بحيث يفرض على المتلقي تدبره وسياسته سياسة تيسر إدراك دلالته والعلاقات الناظمة بين طرفيه من الجهة التي يتحقق معها تنزيه الذات الإلهية من التشبيه والتجسيم، والحفاظ على مبدإ التوحيد، يقول: "واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفته (...) مما يدعو إلى مثل هذا التعمق، فإنه نفسه قد يصير سببا إلى أن يقع قوم في

[72]- طارق النعمان، اللفظ والمعنى، بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي، ط 1 (القاهرة، سينا للنشر، 1994م) ص 397.

التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلابد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مسماه في حال الحقيقة. ثم نظروا في نحو قوله تعالى: (وليصنع على عيني)[73] و(اصنع الفلك بأعيننا)[74] فلما لم يجدوا للفظة "العين" ما يتناوله على حد تناول "النور" مثلا الهدى والبيان، ارتكبوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدح في التوحيد".[75]

يؤكد هذا النص بلا مجال للشك معه أن المحرك الأساس في هذه القضية عقدي محض اتخذ له صبغة بلاغية وأسلوبية. فالاستعارة، وان كانت صورة مقتضبة من التشبيه الذي هو علة وجودها وغرض من أغراضها، فإنها لا تسلك سبيلا واحدا، ومنهجا ثابتا في إدراك الشبه بين طرفها، وإنما نغير من طريقتها في إدراك المشابهة تبعا لنوعيتها وطبيعتها.

ولذلك، فإن الشبه في الاستعارة التصريحية يأتي عفوا وواضحا، والمستعار له يمكن تعيينه والإشارة إليه، بينما في الاستعارة المكنية وما يندرج تحتها من استعارات تتعلق بذاته تعالى لا يمكن إدراك الشبه فيها بالطريقة التي تسلك مع الضرب الأول، فهو لا يؤاتيك تلك المؤاتاة، وإنما يلوح لك بعد إعمال

[73]- طه: 39

[74]- هود: 37

[75] - أسرار البلاغة: 50

الفكر وكد الذهن، وإنجاز عملية تأويلية تخلص المعنى من شوائب التشبيه والتجسيم، ومما يمكن أن ينال من مبدإ التوحيد. وبهذا يتبين أن طالب الدين بحاجة ماسة إلى مسلك التأويل لفهم المعنى المجازي، لأن للشيطان من جانب جهل الناس بالمجاز "مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون"[76].

وفي الختام يمكن القول: إن الاستعارة المكنية في التراث البلاغي والنقدي العربيين كانت إجراء بلاغيا استخدم في حل بعض الإشكالات العقدية التي كانت تطرحها آيات الصفات. وقد وظف هذا الإجراء وفق مسلكين اثنين متكاملين:

أ) مسلك وصل ما ورد من استعارات مكنية في القرآن بسنن العرب في التعبير، وذلك تأكيدا لمنطوق كثير من الآيات الدالة على أن القرآن الكريم نزل بأسلوب عربي مبين.

ب) مسلك التأويل القائم على الادعاء وخصوصية المشابهة في الاستعارة المكنية تقييدا للمعنى من أن يزيغ عما رسمه العقل وأقرته العقيدة من أحكام تقي التأويل من أن يسقط في مزالق كلامية من قبيل التشبيه والتجسيم.

---

[76]- نفسه: 391.